

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
CURSO DE BACHARELADO EM FILOSOFIA

Ruth de Paula Martins Mendes

O problema do conceito de liberdade na democracia na *República* de Platão

Brasília

2014

Ruth de Paula Martins Mendes

O problema do conceito de liberdade na democracia na *República* de Platão

Monografia apresentada ao curso de bacharelado em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Gabriele Cornelli.

Brasília

2014

Ruth de Paula Martins Mendes

O problema do conceito de liberdade na democracia na *República* de Platão

Monografia apresentada ao curso de bacharelado em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Gabriele Cornelli

Aprovada em 03/12/2014

Banca examinadora

Prof. Dr. Gabriele Cornelli (Orientador)

Prof. Dr^a. Loraine Oliveira

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Gabriele, pela confiança e orientação;

À Professora Loraine, pelo estímulo a estudar Antiguidade Clássica.

Aos meus pais, pelo apoio incondicional.

RESUMO

O presente trabalho visa analisar a noção do conceito de liberdade na democracia exposto por Platão na *República*. Assim, procuraremos expor o método interpretativo utilizado na análise dos textos, bem como trabalhar com o conceito de democracia na Antiguidade Clássica. Tendo por base esses paradigmas, serão examinadas as formas de governo que Platão analisa no Livro VIII do diálogo. Por fim, em razão da crítica de Platão à democracia pelo seu caráter libertário do indivíduo, abordaremos o conceito de liberdade do cidadão no sistema democrático.

Palavras-chave: Platão. *República*. Democracia. Liberdade.

ABSTRACT

This paper aims to address the notion of liberty in democracy as it was expressed by Plato in the *Republic*. Thus, we seek to show the hermeneutical method used in the analysis of texts, as well as working with the concept of democracy in Antiquity. Based on these paradigms, we will examine the forms of government discussed by Plato in Book VIII. Finally, since Plato criticize democracy for its libertarian character of the individual, we will discuss the concept of freedom of the citizen in a democratic system.

Keywords: Plato. *Republic*. Democracy. Freedom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1. A INTERPRETAÇÃO DE PLATÃO COMO SUJEITO DE SEU TEMPO E SUA POSTURA POLÍTICA.....	9
2. AS FORMAS DE ESTADO APRESENTADAS NO LIVRO VIII	12
2.1 Timocracia	15
2.2 Oligarquia	17
2.3 Democracia	19
2.4 Tirania.....	22
2.5 Corrupção do Estado.....	22
3. A PROBLEMÁTICA DO CONCEITO DE LIBERDADE NA DEMOCRACIA.....	25
3.1 A liberdade na Antiguidade Clássica.....	25
3.2 A crítica de Platão ao conceito de liberdade na <i>República</i>	27
CONSIDERAÇÕES FINAIS	31
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	32

INTRODUÇÃO

O conceito de democracia, com o decorrer dos tempos, mudou. todavia, o significado etimológico da palavra foi condutor de tais definições.

No pensamento grego [a democracia] é o governo pelo povo em geral (excluindo, no entanto, as mulheres e, claro, os escravos), que contrasta com o governo pelos ricos e aristocratas. Na sociedade moderna, a democracia é a soberania do povo em geral, que não se exprime diretamente através do voto sobre questões particulares, mas através de representantes. Surgem questões tais como saber se os vários mecanismos garantem que a tomada de decisões corresponde, genuinamente, às expectativas do povo, servindo aos seus interesses. O problema de delimitar uma constituição democrática enfrenta essas e outras dificuldades. Os críticos sugerem que a democracia política é estéril a menos que esteja acompanhada pelo poder em outras esferas, principalmente na área econômica. (BLACKBURN, 1997, p. 92).

Ainda, embora se afirma que a igualdade não faz parte da definição de democracia, qualquer teoria filosófica da democracia que não aceitou os fundamentos e conteúdo da política de igualdade seria seriamente deficiente (BARKER, 1978, p.308). Desde as origens na Grécia clássica, idéias democráticas têm sido atormentadas pelo problema da inclusão: que as pessoas têm o direito legítimo de serem incluídas como cidadãos com direitos plenos e iguais para participar no governo da sociedade, conforme nos explica Barker (Barker, 1978, p. 309)

Conforme nos ensina Mário Vieira de Melo (MELO, 1981, p. 55), os gregos, dotados de uma vontade política, se organizaram em torno de uma ideia de justiça, não inspirada em Zeus, mas que almejava atender às demandas sociais – *themis*. Era uma justiça imposta, ainda inspirada nos preceitos de Zeus, mas em que a relação vertical estabelecida não existia, mas sim uma lei que “levasse em conta os interesses das pessoas às quais era aplicada” (MELO, 1981, p. 56). Surge, assim, um ideal de justiça que busca atender aos interesses das pessoas para as quais as leis foram feitas – *dike*. Justiça baseada na equidade e igualdade. A ideia de democracia se confunde com a ideia de justiça, vez que surge quando a lei se equipara ao princípio da igualdade.

Na Grécia antiga, a democracia ensejou uma doutrina de autonomia da individuo em face ao Estado, pois se o homem politicamente escravo pode ser eticamente

livre, e se o homem livre pode ser eticamente escravo, então a moralidade está completamente alheia às demandas estatais.

O núcleo da democracia é a autonomia ética do indivíduo. Somente será possível admitir a existência de uma *ethos* autônomo no indivíduo se houver a existência do próprio Estado dentro do indivíduo, conforme nos ensina Vieira de Melo (MELO, 1981, p. 57), o *ethos* individual é formado pela interiorização do Estado pelo indivíduo. Em Platão, a ética e a política se fundam em uma só e se equivalem. Assim, o Estado existe não apenas como forma objetiva exterior, como estrutura externa e organização de poder, mas que também existe no interior da alma humana, e que essa segunda forma de existência se sobrepõe à outra.

Assim, com o intuito de analisar a liberdade individual no sistema democrático exposto na *República*, em seu Livro VIII, iremos traçar um panorama que perpassará por uma breve análise de Platão como sujeito (filósofo) de seu tempo. Em seguida, serão analisadas as formas de governo expostos no Livro supracitado, quais sejam: timocracia, oligarquia, democracia e tirania. Enfim, será tratado o conceito de liberdade do cidadão frente à democracia, procurando estabelecer a problemática apontada por Platão.

1. A INTERPRETAÇÃO DE PLATÃO COMO SUJEITO DE SEU TEMPO E SUA POSTURA POLÍTICA

Analisar Platão como um filósofo totalmente distante de sua realidade política poderia nos levar a uma deficiente interpretação de seus escritos políticos. Sua vida e sua obra são inseparáveis, e como afirma Jaeger “de ninguém se poderia afirmar com maior razão que toda a sua filosofia não é senão a expressão de sua vida e esta sua filosofia” (JAEGER, 2013, p. 590).

Nascido em 427 a.C., Platão cresceu na época da democracia direta e acompanhou a expansão ateniense, sendo testemunha das turbulências decorrentes das derrotas da cidade de Péricles, como nos fala Leroux. Dessa forma, deve-se estudar a *República* como uma obra que reflete, de certa maneira, as ocorrências históricas, mas, também, que possui um caráter metafísico, conforme expõe Leroux:

Aos olhos de Platão, esta pesquisa é indissociavelmente histórica e metafísica.

O contexto dramático do diálogo nem sempre nos permite apreciar o contexto histórico e a relação precisa de argumentos com os acontecimentos políticos que marcam Platão. Por outro lado, muitos exemplos como muitos elementos incluídos como exemplos de mito e história, muitas vezes são obstáculos à expressão de uma doutrina filosófica clara, como se Platão tivesse propositadamente querendo confundir. Não podemos culpá-lo, uma vez que o princípio do diálogo é a travessia, sendo seu objetivo maior o argumento sobre a justiça e uma interpretação sobre o destino das cidades. O contexto histórico é pano de fundo essencial para a *República*, na medida em que o diálogo não é apenas uma reflexão sobre a justiça da alma individual e felicidade associada a ela, mas também a justiça da cidade e o possibilidade de uma resposta filosófica para os tormentos de *stásis*, da discórdia política (Leroux 2004, 12 p.)¹

A posição para a história de Atenas e de Sócrates não é direta, uma vez que a *República* é um estudo sobre a natureza da alma e da justiça, bem como uma representação

¹Aux yeux de Platon, cette recherche est indissolublement historique et métaphysique.

L'ensemble du cadre dramatique du dialogue ne permet pas toujours d'apprécier le contexte historique et le rapport précis des arguments avec les événements politiques qui avaient marqué Platon. Inversement, plusieurs exemples comme plusieurs éléments repris du mythe et de l'histoire font souvent obstacle à l'expression d'une doctrine philosophique claire, comme se Platon avait fait exprès de brouiller les pistes. On ne saurait le lui reprocher, dès lors qu'on a saisi que le principe même du dialogue est le croisement, poursuivi jusque dans le plus fin détail, d'argument sur la justice et d'une interprétation du destin des cités. Le contexte historique constitue l'arrière-plan essentiel de la République, dans la mesure où le dialogue est non seulement une réflexion sur la justice de l'âme individuelle et le bonheur qui lui est associé, mais aussi sur la justice de la cité et la possibilité d'une réponse philosophique aux tourments de la *stásis*, de la discorde politique (LEROUX, 2004, p. 12)(tradução nossa)

cíclica dos regimes políticos, em que Platão toma o cuidado de afastar-se da história de determinadas cidades. Todavia, elementos da *República* são uma evocação de Atenas na história recente, mesmo que velada. A *República*, nas palavras de Leroux, “é uma resposta ao tormento da história, e não somente aos problemas da alma”. (LEROUX, 2004, p. 15)²

O realismo da narrativa e suas técnicas argumentativas transformam seus diálogos em ficção, fazendo com que pessoas se tornem personagens, havendo, assim, uma composição de historicidade e ficcionalidade, como bem desenvolve Erler³ (ERLER, 2013, p. 74).

O caráter de historicidade nas obras de Platão é possível de ser auferido em seus autotestemunhos, como a *Carta VII* e o *Fedro*⁴, apesar de haver teses defensáveis de que a *República* seja um ensaio metafísico, em que nada se relaciona aos acontecimentos históricos contemporâneos à Platão. Todavia, a historicidade nos escritos do filósofo é defendida por Jaeger:

Schleiermacher captava nas diversas obras a atitude do autor em face de seus contemporâneos e adversários, e mostrava como o pensamento de Platão se entrelaçava de diversas maneiras com a vida filosófica da época. E era assim que do problema repleto de hipóteses, colocado ao exegeta pelas obras de Platão, brotava um conceito de interpretação novo e mais elevado do que aquele que até ali servira de base aos filólogos, circunscritos à gramática e ao estudo da Antiguidade. (JAEGER, 2013, p. 585)

Ainda, neste mesma linha de pensamento, o comentador completa que a “política era não só o conteúdo de certas fases da sua vida, durante as quais se sentia impelido à ação, mas também o fundamento vivo de toda a sua vida espiritual. Era objeto do seu pensamento, que englobava e abrangia tudo mais”. (JAEGER, 2013, p. 590)

A filosofia era um modo de vida, em que a própria vida se amalgamava à prática filosófica (vida e prática filosófica eram indissociáveis). O filósofo e o homem eram um só, como bem nos ensina Hadot (HADOT, 2008, p. 115). Essa escolha de vida influenciava diretamente a filosofia platônica:

O discurso filosófico de Platão funda-se numa escolha intencional de dialogar numa experiência concreta e vivida do diálogo falado e vivo. Ele conduz essencialmente à existência de objetos imutáveis, isto é, de Formas não-sensíveis, garantias da retitude do discurso e da ação, e também à

² La République est une réponse à la tourmente de l’histoire, et pas seulement aux troubles de l’âme (LEROUX, 2004, p. 15) (tradução nossa)

³ Neste ponto, Erler ainda afirma: a questão de saber se e em que ponto se poderá localizar o lugar divisório entre idealidade e realidade na figura platônica de Sócrates, é difícil de ser solucionada. Igualmente problemático é querer elencar alguns diálogos nos quais Sócrates examina de modo específico o saber estranho – os assim chamados diálogos aporéticos – como documentos que demonstram historicidade de Sócrates ou até como testemunho de uma fase socrática de Platão. (ERLER, 2013, p. 76)

⁴ Todavia, para o objetivo deste trabalho, não se faz necessária uma análise de tais textos.

existência no homem de uma alma que, mais que o corpo, assegura a identidade do indivíduo. (...) as Formas são, sobretudo, valores morais, que fundam nossos juízos sobre as coisas da vida humana: trata-se, antes de tudo, de procurar determinar, na vida do indivíduo e da cidade, graças a um estudo da medida própria a cada coisa, esta tríade de valores que aparece de uma ponta a outra nos diálogos: o que é o belo, o que é o justo e o que é o bem. O saber platônico, como o socrático, é, antes de tudo, um saber dos valores. (HADOT, 2008, p. 115)

Dessa forma, não havia para Platão, nem para Sócrates, diferenciação entre a ética e política, sendo a bem aventurança o objetivo da evolução pessoal; o rei-filósofo somente obteria a salvação se a levasse à toda sua comunidade. Nesse sentido, Reale escreve:

Isso significa que a *República*, justamente por ser obra ética deve ser obra política porque, para Platão, o homem só pode explicar-se *moralmente* e se explica *politicamente*, na medida em que o homem ainda não é concebido por ele como “indivíduo” distinto do “cidadão”, ou seja, do membro da sociedade política. (De resto, o próprio Jaeger, que propôs releitura de todo Platão segundo critério político, demonstrou que a “política” platônica é justamente isso, e que o Estado platônico não é senão a imagem aumentada do homem: formar o verdadeiro Estado significa, para Platão, formar o verdadeiro homem). (REALE, 2007, p. 241)

Nesse sentido, as próprias escolhas políticas de Platão nos permitem compreender sua filosofia como algo inserido em um contexto histórico, regido por contingências que influenciaram seus escritos:

O distanciamento de Platão da política de Atenas demarca um passo importante em seu desenvolvimento. A pretensão de Sócrates, expressa no diálogo Gorgias, de ser o único político verdadeiro de Atenas (Gorg. 521 d), pode indicar a direção para onde aponta a escolha de vida de Platão. Isso porque, a sua filosofia, como sucessora da de Sócrates, compreende-se como uma nova espécie de política, que se engaja não em favor de instituições, mas em favor das almas dos concidadãos e pelo melhoramento das mesmas como pressuposto de uma boa convivência. (ERLER, 2013, p. 32)

Platão não distingue a ética da política, embora possa parecer que a questão política pareça ausente em alguns de seus diálogos, “decorrente da preocupação de como educar o indivíduo para a práxis política, a filosofia torna-se a via possível para a “unidade” da cidade, que é resultado da soma dos indivíduos (...), pois entender e formar o indivíduo é entender e formar a cidade” (PEREIRA FILHO, 2011. p. 127).

2. AS FORMAS DE ESTADO APRESENTADAS NO LIVRO VIII

O diálogo é a descrição da república ideal, em que a justiça se efetiva quando a cada um é atribuída a obrigação que lhe é adequada, de acordo com as próprias aptidões. Consiste na composição harmônica e ordenada de três categorias de homens, quais sejam: os governantes-filósofos; os guerreiros; e os que se dedicam aos trabalhos produtivos. Neste sentido, nos fala Pereira Filho:

Devemos lembrar que, embora, evidentemente, a *República* contenha uma filosofia política, a preocupação central do texto é pensar o que seja a justiça e como aplicá-la na vida da cidade; assim, a forma de governo, centralizada na autoridade do rei-filósofo, que pode aproximar-se de uma monarquia ou de outro modelo de Estado não democrático, não significa, de antemão, a defesa de um regime totalitário, pois o que se almeja não é um estado que tenha o poder como fim em si mesmo. Na verdade, pelas críticas apresentadas a todos os regimes, o que menos parece importar, naquele momento, seria o modelo de Estado, pois o objetivo perseguido é o estabelecimento da sociedade justa, onde, presume-se, a liberdade também seja elemento componente.

Por outro lado, ainda ali na *República* o que temos seja o desenho de um Estado centralizado, não será esse modelo que irá predominar em outros diálogos como sendo a referência platônica. Temos que considerar ainda que a única novidade apresentada no regime, aparentemente constituído, é a presença do filósofo na função política de exercício do poder e do governo. A forma propriamente da organização desse Estado não parece ser uma invenção platônica, pois é baseada em realidades até então conhecidas como alternativas possíveis, mesclando características como, por exemplo, do modelo espartano, cretense ou mesmo de civilizações do Oriente próximo. O papel político do filósofo-rei estaria relacionado à ideia de política como um saber, uma técnica, uma ciência, e não ao exercício do poder como controle e domínio. (PEREIRA FILHO, 2011, p. 131)

O Estado, assim, é constituído por um conjunto de indivíduos que determinarão os moldes de sua república. Dessa maneira, os indivíduos determinam o Estado, sendo necessário moldar o indivíduo para que a forma de governo e o Estado sejam aprimorados. O estado ideal platônico é governado pelos mais bem educados, preparados, conforme Reale escreve:

O Estado ideal que nos é descrito por Platão é uma “aristocracia” no sentido mais forte e mais significativo do termo, vale dizer, um Estado guardado e governado pelos melhores por natureza e por educação, fundado sobre a virtude como valor supremo e caracterizado pela primazia, nos seus cidadãos, da parte racional da alma. (REALE, 2007, p. 264)

No Livro VIII, Platão analisa as formas de governo degeneradas, bem como as características psicológicas correspondentes, utilizando-se da analogia entre estado e indivíduo, entre ética e política, recuperando seu significado metafórico, conforme expõe Trabattoni:

Mas agora a análise política recupera todo o seu significado metafórico e o curso da pesquisa se alinha de forma mais estreita ao objetivo proposto a partir das questões de Glaucon e Adimanto, isto é, o de demonstrar que a prática da justiça é melhor modo de conduzir a existência, mesmo nos termos do “bem-estar” e da felicidade. (TRABATTONI, 2010, p. 192)

Todos os Estados que realmente existem são passíveis de corrupção, ainda que de maneiras desiguais. Todavia, ainda que haja diversas formas de imperfeição do Estado, somente há uma para o Estado perfeito, vez que para esse Estado só há uma constituição possível. Tal afirmação depreende-se de um princípio afirmado em um trecho do diálogo, segundo o qual “há uma só forma de virtude, e infinitas de vício” (PLATÃO, *Rep.*, 445 c). Dessa maneira, Platão, sabendo de tais males, acredita que somente a soberania da razão, a instrução por meio da educação filosófica seriam capazes de construir um governo justo, pois o governo seria o reflexo do homem justo. A república proposta por Platão não é tão fictícia, mas sim é uma “projeção do que seriam os estados reais caso se ajustassem às leis fundamentais que regem a constituição da natureza humana – sobre as quais se baseiam, embora reflitam de forma mais ou menos imperfeita” (BARKER, 1978, p. 296)⁵.

Platão, desta maneira, busca analisar os governos reais da Grécia e a forma como eles se afastam de seu modelo ideal, e defendendo, dessa maneira, o ajustamento de conduta dos próprios cidadãos, nesse sentido, nos fala Barker:

um modo de reformar um estado corrompido consistirá em reequilibrar a mente dos seus membros (...) a noção de que a educação é a única forma de reforma política genuína (...) o reformador verdadeiro é aquele que faz dos seus concidadãos melhores homens e mulheres (BARKER, 1978, p. 299).

Assim, a tipologia das formas de governo apresentada em *A República* inclui somente formas más, formas históricas realizáveis, vez que não se ajustam à

⁵Sir Ernest Barker defende ser a ideia de Platão uma utopia, pois mesmo que não se possa ser traduzida em termos reais, permitem que seja compreendida a realidade. Delineia como o Estado poderia ser, caso os princípios que lhe são imanentes se realizassem plenamente – significação real das formas objetivas do Estado. Teorias políticas lidam com ideias e consideram o que um estado pode ou não ser com o intuito de compreendê-lo em sua “realidade acidental”. (BARKER, 1978, p. 305)

constituição ideal. Bobbio, neste sentido, nos fala que “para Platão, só se sucedem historicamente formas más – cada uma pior do que a precedente. A constituição boa não entra nessa sucessão: existe por si mesma, como modelo, não importa se no princípio ou no fim da série.” (BOBBIO, 1997, p. 46)

Platão aceita que haja seis formas de governo; destas, porém, reserva duas para constituição ideal e quatro para as formas reais que se afastam, em grau maior ou menor, da forma ideal. Das quatro constituições corrompidas, a segunda, a terceira e a quarta correspondem exatamente às formas corrompidas das tipologias tradicionais: a oligarquia corresponde à forma corrompida da aristocracia, a democracia à "politeia", a tirania à monarquia. A timocracia é uma forma introduzida por Platão para designar a transição entre a constituição ideal e as três formas ruins tradicionais. Ele se pergunta: "Ora esta forma de governo não estará a meio caminho entre a aristocracia e a oligarquia?" (PLATÃO, *Rep.*, 547c). Assim, Platão introduz sua exposição sobre as quatro formas corrompidas:

Aquelas a que me refiro têm nome, a saber: a constituição, tão elogiada por muita gente, de Creta, e da Lacedemónia; a segunda, é também elogiada em segundo lugar, a chamada oligarquia, que é um estado repleto de males sem conta; a seguir vem aquela que lhe é oposta, a democracia; e a altaneira tirania, antagônica a todas estas, que é a quarta e última das enfermidades do Estado. Ou sabes de alguma outra forma de governo que se situe numa classe bem distinta? Pois as monarquias hereditárias ou adquiridas e outras formas de governo da mesma espécie ficam mais ou menos entre umas e outras, e não se encontrarão menos entre os bárbaros do que entre os Gregos. (PLATÃO, *Rep.*, 544c).

Para caracterizar essas diferentes formas, Platão identifica as peculiaridades morais das respectivas classes dirigentes. Vale ressaltar que a primeira distinção entre as formas de governo nasce da resposta à seguinte pergunta: "Quem governa?". Em virtude desse critério de distinção, a resposta de Platão é que na aristocracia governa o homem aristocrático, na timocracia o timocrático, na oligarquia o oligárquico, etc:

Ora nós já analisamos o que corresponde à aristocracia que, com razão proclamámos bom e justo.

Analisámos.

Acaso depois deste veremos percorrer os inferiores, o que gosta de vencer e de ser honrado, de acordo com a constituição da Lacedemónia, e bem assim o oligárquico, o democrático e o tirano, para, depois, termos verificado qual era mais injusto, o opormos ao mais justo, e termos um conspecto exacto de como a justiça sem mistura se comporta perante a injustiça pura, no que concerne à felicidade e desventura do indivíduo, a fim de procurarmos a injustiça, se nos deixarmos persuadir por Trasímaco, ou a justiça, se seguirmos o argumento que agora estamos a desenvolver? (PLATÃO, *Rep.*, 545 a-b).

Cada um desses homens, que representa um tipo de classe dirigente, e portanto, uma forma de governo, é retratado de modo muito eficaz mediante a descrição da sua paixão dominante: para o timocrático, a ambição, o desejo de honrarias; para o oligárquico, a fome de riqueza; para o democrático, o desejo imoderado de liberdade; para o tirânico, a violência.

2.1 Timocracia

Na timocracia, o cidadão mais admirado é o de temperamento corajoso, motivado pelo senso de honra, inclinado à ambição e à guerra. É um tipo de estado militarizado, onde o soldado destronou o filósofo, e a arte militar é o caminho para a função pública; os cidadãos se deleitam com as manobras militares e se empenham permanentemente nos assuntos bélicos. Engendra-se uma situação em que a justiça passa a desaparecer e a injustiça a penetrar na sociedade. Não há mais aquela divisão de que cada um ira cumprir o que lhe é devido. O soldado usurpa a função do filósofo, desta feita, o equilíbrio da coletividade fica prejudicado, e com o desequilíbrio, vem a desunião. Bobbio, baseado na obra de Platão constrói sua definição:

Forma de governo que se baseia no desejo e importância da honra (*time*), definida por Platão como “constituição ambiciosa de honrarias” (*Rep.*, VIII, 545 b), e é corrupção da mesma forma correta de governo que é a aristocracia. Na Timocracia, ou como diz ainda Platão, na timarquia (*Rep.*, *ibidem*), que é classificada entre a aristocracia, Governos dos melhores (filósofos), e a oligarquia, Governo dos ricos, constituição fundada sobre a renda (*Rep.*, VIII, 550 c-d), prevalecem os ambiciosos de afirmação pessoal e de honrarias. É precisamente a partir da Timocracia que se passa à Oligarquia quando os poucos que estão no poder já não se contentam, ativos, do prestígio alcançado e, violando as leis, “procuram endinheirar-se e quanto mais se dedicam a esta atividade menos estimam a virtude” (*Rep.*, VIII, 550 d-e). Tornando-se assim pessoas de negócios avaros, exaltam os ricos, a quem oferecem cargos públicos e enchem de louvores enquanto desprezam os pobres. (...) Uma forma de constituição timocrática foi historicamente identificada por Platão na Constituição da Lacônia. (BOBBIO, 2010, p. 1245)

Na realidade histórica do seu tempo, como bem expõe Bobbio (BOBBIO, p. 1997, p. 47), a timocracia estava representada em especial pelo governo de Esparta, que Platão admirava, e que tomou como modelo para descrever sua república ideal. De fato, o governo timocrático era o mais próximo da constituição ideal: sua falha, e fator de corrupção,

consistiam em honrar os guerreiros mais do que os sábios (PLATÃO, *Rep.*, 547 e). Ainda, enquanto nas tipologias tradicionais, as seis formas se alternam, sucedendo à forma boa a má que lhe corresponde, na representação platônica, uma vez proposta a forma ideal, que no Livro VII é assemelhada à aristocracia, seguem-se as outras quatro corrompidas, de modo descendente; não há assim alternância, mas uma decadência contínua, um movimento de cima para baixo até atingir o ponto inferior extremo. Nas representações tradicionais, há apenas um movimento descendente: a timocracia é a degeneração da aristocracia, pressuposta forma perfeita, descrita como Estado ideal; a oligarquia é a corrupção da timocracia, e assim por diante. A forma mais baixa é a tirania, com a qual o processo degenerativo chega ao ponto máximo. Platão não explica se a partir desse ponto ocorre um retorno, nem de que maneira. É possível transformar o tirano em rei-filósofo?

O homem timocrático:

Tem de ser forçosamente mais confiante e mais avesso às musas; embora dado a ouvir discursos, nada tem de orador. Tal pessoa será intratável para os escravos, sem os desprezar, como faz quem teve uma educação suficiente; é cordial para com os homens livres, altamente subserviente para com os chefes, amigo do poder e das honrarias, sem se julgar merecedor do poder, devido à sua eloquência ou a qualquer outro predicado, mas em atenção aos seus feitos guerreiros e a seu saber militar, apreciador da ginástica e de caça. (PLATÃO, *Rep.*, 549 a)

Julia Annas, ao descrever o homem timocrático, afirma que há uma certa instabilidade, pois não vive sob seus ideais. Ainda, por não conseguir viver sob seus ideais, tal homem buscará somente a riqueza:

O homem timocrático mostra um tipo de instabilidade interna em que não vive sob seus ideais, porque eles são inadequados. Ele é idealista e, inicialmente, sensível às artes, mais seu comportamento se adequa à realidade do poder: ele é atencioso com o mais poderoso e cruel com aqueles sob seu controle. A medida que envelhece, o apelo por ideais fracassa e ele afunda a uma concentração de ganhar dinheiro (549 ab). Esse tipo de pessoa é dominada pelo elemento irascível da alma, e a imagem dele se encaixa no que sabemos sobre isso: ele reconhece as reivindicações da razão e do apelo de consideração racional do que é bom para todos, mas é incapaz, por conta própria, de viver com ideais. Ele não pode partir por seus próprios recursos sustentar a motivação para persegui-lo, terá como objectivo cair em comportamento auto-interessado. Não é por acaso que ele se subsume ao dinheiro e brutalidade, pois seus ideais são apenas insuficientes para produzir uma ação; uma vida dedicada à busca da glória tem uma tendência

intrínseca do que é visto como admirável e o que é realmente motivado a fazer. (ANNAS, p. 297) (tradução nossa).⁶

A busca incessante por riquezas, é o que leva o homem timocrático ao declínio. O homem timocrático não é por natureza mal, mas sofre influência de más companhias, sendo, assim, levado à parte intermediária, o que o torna orgulhoso e amigo de honrarias.

2.2 Oligarquia

A Oligarquia é a “forma baseada no recenseamento da propriedade, em que os ricos são soberanos e os pobres não participam do governo” (PLATÃO, *Rep.*, 550d). A oligarquia é uma forma de governo que degenera da Timocracia em decorrência da ambição e do abuso de riquezas, vez que a afeição por riquezas os faz desprezar a virtude, que são opostas para Platão. A Oligarquia se torna enferma, conforme Freire:

Primeiramente, o Estado começa por desmembrar-se em duas classes ou, antes, em dois Estados distintos: o dos pobres e dos ricos; a indigência de um lado, o luxo de outro. Segundo a constituição oligárquica, o acesso aos cargos públicos compra-se mediante pagamento de censo. Os pobres, por fatalidade de sua condição, são excluídos das magistraturas do Estado. Daí, rixas e utuas conspirações que inevitavelmente hão-de maquinar-se entre pobres e oligarcas. (FREIRE, 1967, p. 226)

A Oligarquia descende da Timocracia, assim, para descrever essa transformação, o filósofo acentua a importância do revezamento das gerações. A mudança de uma constituição para outra parece coincidir com a passagem de uma geração a outra. É uma mudança não só necessária, num certo sentido inevitável, mas também muito rápida. Parece ser a consequência fatal da rebelião do filho contra o pai, da mudança de costumes que ela

⁶ The timocratic man also shows a kind of inner instability in that he does not live up to his ideals, because they are inadequate. He is idealistic and initially sensitive to the arts, but his behavior conforms to the realities of power: he is deferential to the more powerful and harsh to those under his control. As he grows older the appeal of ideals fades and he sinks to a concentration of gaining money (549 a-b). this kind of person is dominated by the spirited element of the soul, and the picture of him fits what we know of this: he recognizes the claims of reason and the appeal of rational consideration of what is good for all, but on his own is unable to live up to those ideals; if pursuit of the common good is not forced to him, he cannot from his own resources sustain the motivation to pursue it, but will lapse into self-interested behavior. It is no accident that he degenerates into Money-grubbing and brutality towards the helpless, since his ideals are inadequate to produce just action; a life devoted to the pursuit of glory has a built-in tendency to dislocation between what is seen as admirable and what one is actually motivated to do. (ANNAS, p. 297)

provoca, especialmente na passagem da aristocracia para a timocracia, da timocracia para a oligarquia. Eis aqui um exemplo dessa análise sobre gerações (trata-se da passagem do pai timocrático ao filho oligárquico):

— Quando um timocrata tem um filho, a princípio este sente emulação pelo pai e segue as suas pisadas; depois vê que ele embate de súbito contra o Estado, como se fosse um escolho, e que, após ter prodigalizado tanto os seus bens como a si próprio, ou na qualidade de general em campanha, ou de posse de qualquer outro elevado posto, o levaram ao tribunal de delatores, e é condenado à morte ou exilado, privado dos seus direitos e de toda sua fortuna.

— É natural.

— Ao ver isto, meu amigo, e ao sofrer com esses acontecimentos e depois perder os seus haveres, atemoriza-se e atira logo, de cabeça para baixo, do trono em que as tinha na sua alma, a ambição e a soberba; humilhado pela pobreza, volta-se para o negócio, e, poupando e trabalhando penosa e paulatinamente, reúne um pecúlio. Não achas que uma pessoa assim sentará então no trono da sua alma o espírito de ambição e de avareza, fará dele o grande rei e cingirá com a tiara, braceletes e cimitarras? (PLATÃO, *Rep.*, 553 b)

O motivo que explica a mudança deve ser procurado, sobretudo, na corrupção do princípio que inspira todos os governos. Para uma ética como a helênica, acolhida e propugnada por Platão, a corrupção de um princípio consiste no seu excesso. A honra do homem timocrático se corrompe quando se transforma em ambição imoderada e ânsia de poder. A riqueza do homem oligárquico, quando se transforma em avidez, avareza, ostentação despudorada de bens, que leva à inveja e à revolta dos pobres. A liberdade do homem democrático, quando este passa a ser licencioso, acreditando que tudo é permitido, que todas as regras podem ser transgredidas impunemente. O poder do tirano, quando se transforma em puro arbítrio, e violência pela própria violência.

A oligarquia contradita a regra da justiça, vez que se nega a dar uma função específica a cada faculdade determinada, admite que a mesma pessoa possa ter muitas atividades.

— A partir daí, por conseguinte, prosseguem cada vez mais no caminho das riquezas, e, quanto mais preciosas as julgam, menos valor atribuem à virtude. Ou não é certo que se a virtude difere da riqueza tal como se elas se inclinassem sempre em direção opostas, quando cada um se coloca num prato da balança?

— Absolutamente.

— Logo, quando numa cidade se honra a riqueza e os ricos, a virtude e os bons são menos considerados.

— É evidente.

— Mas busca-se o que é sempre honrado, e descarta-se o que não é.

— É isso.

— Portanto, em vez de ambiciosos e desejosos de honrarias, acabam por se tornarem avarentos e apreciadores de dinheiro, e louvam e admiram quem é rico e elevam-no ao poder, ao passo que ao pobre, desprezam-no. (PLATÃO, *Rep.*, 550 e)

2.3 Democracia

A degeneração para a democracia ocorre, pois, os oligarcas criam filhos indisciplinados e fracos, que com o advento de uma guerra, pela situação de instabilidade do Estado, permite que os pobres percebam a situação frágil em que os ricos se encontram, tomando assim o poder. Como bem nos fala Freire, “a ânsia irreprimível de enriquecer é que arruína e perde a oligarquia. Prevalecendo a riqueza sobre a moderação (Platão declara essas duas coisas incompatíveis)”. (FREIRE, 1967, p. 228) Platão, assim, conceitua o homem democrático:

— Então de que maneira é que esses exercem a administração? E de que espécie é tal forma de governo? É evidente que um homem dessa qualidade nos aparecerá como homem democrático.

— É evidente.

— Pois não serão em primeiro lugar pessoas livres, e a cidade não estará cheia da liberdade e do direito de falar, e não haverá licença de aí fazer o que se quiser?

— Mas onde houver tal licença, é evidente que aí cada um poderá dar a sua própria vida a organização que quiser, aquela que lhe aprouver. (PLATÃO, *Rep.*, 557 b).

A democracia é o estágio que precede a tirania, vez que a democracia cria homens (filhos) sem honra, que somente cuidam da riqueza, nas palavras de Reale:

Os jovens, crescendo sem uma educação moral, começam a gastar sem medida (o sentido de poupança do pai não tem valor para eles, pois encontram riquezas já acumuladas) e se abandonam indiscriminadamente a todo gênero de prazer (pois perderam o sentido da medida que pode derivar somente de valores superiores). Dessa maneira, os ricos detentores do poder se enfraquecem, mesmo fisicamente, até o momento em que os súditos pobres tomam consciência do que está acontecendo e, na primeira ocasião propícia, tomam o poder e instauram o governo do povo, proclamando a igualdade dos cidadãos (distribuindo igualdade seja aos iguais, seja aos desiguais, diz Platão), e distribuindo as magistraturas com o sistema de sorteio. O Estado fica cheio de ‘liberdade’: mas é uma liberdade que, desvinculada de valores, degenera em licenciosidade. Cada um vive como lhe apraz e, se quiser, pode também participar também da vida pública. A justiça se faz tolerante e mansa; e mesmo as sentenças passadas em juízo muitas vezes não se executam. Quem quiser fazer carreira política não

necessita de natureza adequada, educação e competência: basta que afirme ser amigo do povo.

Neste Estado, no qual a liberdade é licença, também o o indivíduo mostra as mesmas características. (REALE, 2007, p. 265)

Os desejos tomam o lugar das virtudes, onde a ‘acrópole da alma do jovem’ é ocupada, não por belas doutrinas e costumes, mas por princípios e doutrinas mentirosos. Neste sentido, Reale complementa:

Os raciocínios impostores fecham a entrada e tiram toda a possibilidade de acesso aos discursos mais antigos que ‘querem prestar auxílio ou também impedem a entrada das embaixadas enviadas pelo bom conselho’. Assim, com esses raciocínios, é banido o respeito, qualificado como tolice; é expulsa com insultos a temperança, qualificada de falta de virilidade; e a moderação e a medida no gastar são consideradas avareza. Analogamente, são exaltadas as qualidades negativas opostas: a arrogância é chamada de boa educação, a anarquia é dita liberdade, o desperdício de dinheiro público é considerado liberalidade e a imprudência é tida como coragem. Assim a vida desse jovem torna-se sem ordem e sem lei, dedicada inteiramente aos prazeres. (REALE, 2007, p. 266).

Dessa necessidade de uma liberdade sem qualquer cerceamento, nasce a tirania, pois o excesso de liberdade leva à servidão. Platão explica esse caminho, que parece impossível sob um olhar desatento, mas que se faz naturalmente em suas palavras:

— Desse modo, afirmo que a passagem da democracia à tirania se faz da mesma maneira que a da oligarquia à democracia.

— Como?

— O bem se propunha e que deu origem à oligarquia era a riqueza, não era?

— Sim, era.

— Dissemos que a paixão insaciável da riqueza e a indiferença que ela inspira por todo o resto é que perderam este governo. — É verdade.

— Sendo assim, diz: não é o desejo insaciável daquilo que a democracia considera o seu bem supremo que a perde?

— E que bem é esse?

— A liberdade. Com efeito, num Estado democrático ouvirás dizer que é o mais belo de todos os bens, motivo por que um homem nascido livre só poderá habitar nessa cidade.

— Sim, é isso o que se ouve muitas vezes.

— O que eu ia dizer há pouco é: não é o desejo insaciável desse bem, e a indiferença por todo o resto, que muda este governo e o obriga a recorrer à tirania?

— Como?

— Quando um Estado democrático, sedento de liberdade, passa a ser dominado por maus chefes, que fazem com que ele se embriague com esse vinho puro para além de toda a decência, então, se os seus magistrados não se mostram inteiramente dóceis e não lhe concedem um alto grau de liberdade, ele castiga-os, acusando-os de serem criminosos e oligarcas.

— E isso mesmo o que ele faz.

— E ridiculariza os que obedecem aos magistrados e trata-os de homens servis e sem valor. Por outro lado, louva e honra, em particular e em público, os governantes que parecem ser governados e os governados que parecem ser governantes. Não é inevitável que, num Estado assim, o espírito de liberdade se estenda a tudo?

— Claro, como não?

— E que penetre, Adimanto, no interior das famílias e que, por último, a anarquia se transmita até aos próprios animais?

— O que queres dizer?

— Que o pai se habitua a tratar o filho como seu igual e a temer os filhos dele. Que o filho se assemelha ao pai e não respeita nem teme os pais, porque quer ser livre. Que o meteco se torna igual ao cidadão, o cidadão ao meteco e do mesmo modo todo estrangeiro.

— Na verdade, é assim.

— Aqui tens o que acontece e outros pequenos abusos como estes. O mestre receia os discípulos e lisonjeia-os, os discípulos fazem pouco-caso dos mestres e dos pedagogos. De modo geral, os jovens imitam os mais velhos e disputam com eles em palavras e ações. Os idosos, por seu lado, sujeitam-se às maneiras dos jovens e mostram-se cheios de gentileza e petulância, imitando a juventude, com medo de serem considerados enfadonhos e despóticos.

— E assim, realmente.

— Mas, meu caro, o limite extremo do excesso de liberdade que um tal Estado oferece é atingido quando as pessoas dos dois sexos que se compram como escravos não são menos livres do que aqueles que as compraram. E quase nos esquecíamos de dizer até onde vão a igualdade e a liberdade nas relações entre os homens e as mulheres.

— Mas por que não havemos de dizer, segundo a expressão de Ésquilo, ‘o que tínhamos na ponta da língua’?

— Está certo, e é isso o que faço. Até que ponto os animais domesticados pelos homens são aqui mais livres do que em outra parte é coisa que custa a acreditar quando se não a viu. Na verdade, como diz o provérbio, as cadelas comportam-se aí como as donas; os cavalos e os burros, habituados a uma marcha livre e altiva, atropelam todos os que encontram no caminho, quando estes não lhes cedem a vez. E o mesmo sucede com o resto: tudo transborda de liberdade.

— Estás a relatar-me o meu próprio sonho, visto que é rara a vez que isso não me aconteça, quando vou ao campo.

— Bem, vês o resultado de todos estes abusos acumulados? Compreendes que tornam a alma dos cidadãos tão melindrosa que, à mínima aparência de opressão, estes se indignam e revoltam? E acabam, como sabes, por não se importar com as leis escritas ou não escritas, para que não venham a ter nenhum senhor.

— Sei disso muitíssimo bem.

— Pois então, meu amigo, é este governo tão belo e arrogante que dá origem à tirania, pelo menos a meu ver.

— Arrogante, com efeito! Mas o que acontece em seguida?

— O mesmo mal que, tendo se desenvolvido na oligarquia, causou a sua ruína, desenvolve-se aqui com mais amplitude e força, devido ao desregramento geral, e reduz a democracia à escravidão, porque é certo que todo excesso costuma provocar uma viva reação nas estações, nas plantas, nos nossos coque nos governos, mais do que em qualquer outra coisa.

— E natural que seja assim.

— Desse modo, o excesso de liberdade conduz um excesso de servidão, tanto no indivíduo como no Estado. (PLATÃO, *Rep.* 559d – ss)

Neste ponto, para o objetivo do presente trabalho, a mudança do Estado democrático ao tirânico nos é cara, vez que com a noção corrupção pela total falta de controle, pela ausência de limites à uma liberdade, pela servidão do indivíduo, chega-se a tirania.

2.4 Tirania

Na Tirania se vê rompido o equilíbrio da alma, estando os desejos irrefreados. Dessa maneira, na Tirania há um estado de servidão absoluta, servidão não só entre o tirano e os súditos, mas a servidão interna, aos instintos mais baixos. A servidão exterior é somente reflexo da interior, conforme Reale (REALE, p. 270).

Platão define o homem tirânico como sendo resultado dessa servidão aos mais baixos instintos:

— Porventura não é também assim que aquele que está à frente do povo e que, apanhando a multidão a obedecer-lhe, não se abstém do sangue tribo, mas, devido a uma acusação injusta, como é habitual, leva-o a tribunal, manchando-se com um crime, ao fazer desaparecer a vida daquele homem, provando com a língua e a boca ímpias o sangue da família, e o exila e o mata, acenando com o cancelamento de dívidas e a distribuição de terras? Acaso para um homem assim não é forçoso, depois disto, e fatal, que pereça às mãos dos seus inimigos ou que se torne um tirano, transformando-se de homem em lobo? (PLATÃO, *Rep.*, 566 a)

2.5 Corrupção do Estado

Como se manifesta a corrupção do Estado? Essencialmente pela discórdia. Sobretudo, devido à reflexão política que examina os problemas do Estado não *ex parte populi* (porque deste ponto de vista o problema de fundo é o da liberdade), mas *ex parte principis* – isto é, do ponto de vista daqueles que detêm o poder e que têm a responsabilidade de conservá-lo. Para os que consideram o problema político *ex parte principis*, o tema fundamental não é o da "liberdade" do indivíduo com respeito ao Estado, mas o da "unidade" do Estado com relação ao indivíduo⁷. Se este é o bem maior, o mal será a discórdia - princípio

⁷ Platão defendia que o indivíduo devesse criar uma espécie de identidade pública, em que ele devesse fazer parte de um todo, em que uma visão individual pudesse corromper a pólis. O maior bem da cidade está em ser comunidade, em crescer, prosperar como um todo, na unidade. Rejeita a individualidade do homem,

da desagregação da unidade. Da discórdia, nascem os males da fragmentação da estrutura social, a cisão em partidos, o choque das facções, por fim, a anarquia- o maior dos males, que representa o fim do Estado, a situação mais favorável à instituição do pior tipo de governo: a tirania. O tema da discórdia como patologia do Estado é frequente; a corrupção do Estado é muitas vezes comparada à doença do organismo, dada a analogia contínua proposta por Platão entre o corpo do indivíduo e o corpo do Estado:

— Vamos lá então tentar dizer de que maneira a timocracia se originou da aristocracia. É simples de ver que toda constituição muda por virutde daquele mesmo que detém o poder, quando a sedição se origina no seu seio. E que, quando está de acordo consigo mesma, por pequena que seja, é impossível abalá-la? (PLATÃO, *Rep.*, 545d)

Há duas modalidades de discórdia que levam uma cidade à ruína: a primeira é a que ocorre dentro da classe dirigente; a outra, o conflito entre a classe dirigente e a classe dirigida, entre governantes e governados. Na passagem da aristocracia para a timocracia, e da timocracia para a oligarquia, a discórdia destrutiva é do primeiro tipo; na passagem da oligarquia para a democracia, ao contrário, é do segundo tipo. As duas primeiras são, com efeito, transformações internas das classes dirigentes; a terceira implica a transferência do poder de uma classe para outra: para usar a terminologia antiga (que perdurou até Rousseau), a mudança do domínio dos ricos para o dos pobres.

É consabido que a teoria platônica do Estado como organismo deve muito à sua teoria do homem. A filosofia platônica é um exemplo notável da teoria orgânica da sociedade - isto é, da teoria que concebe a sociedade como um verdadeiro organismo, à imagem e semelhança do corpo humano. Como na república ideal, as três classes que compõem organicamente o Estado correspondem três almas individuais: a racional, a passional e a apetitiva; do mesmo modo, as formas de governo podem também ser distinguidas com base nas diferentes almas que as animam.⁸

entendendo que cada homem tem seu papel na sociedade, mas essa atuação deve ser enquanto grupo (sapateiros, guardiões, filósofos). O bem de todos em detrimento do bem individual transcende o ideal de uma sociedade justa e igualitária, visto que Platão realmente defendia não uma mera igualdade⁷, mas sim uma igualdade na identidade do indivíduo.

⁸ O tema não foi perfeitamente desenvolvido, mas se não há dúvida de que a constituição ideal é dominada pela alma racional, é indubitável que a constituição timocrática (que exalta o guerreiro, mais do que o sábio) é dominada pela alma passional. As outras três formas são dominadas pela alma apetitiva: o homem oligárquico, o democrático e o tirano são todos eles cúpidos de bens materiais, estão todos voltados para a Terra - embora apresentem aspectos diversos

A passagem mais interessante onde se surpreende o critério para a distinção entre as várias formas, com base nas respectivas almas, é aquela que descreve o nascimento do homem timocrático como filho rebelde do homem aristocrático:

Então, o jovem que ouve e vê todas estas coisas e, por outro lado, ouve os argumentos do pai, e vê as actividades dele mais de perto, e as compara com a dos outros, é arrastado por cada uma das partes, pela do pai, que reage e faz crescer a parte racional da sua alma, e pela dos outros, que apelam para os desejos e paixões. Como não é mau homem por natureza, mas teve más companhias e é puxado por ambas essas forças, vai para o meio delas, e entrega o domínio de sua pessoa à parte intermédia, que é ambiciosa e exaltada, tornando-se um homem orgulhoso e amigo de honrarias. (PLATÃO, *Rep.*, 550b)

Também sob esse aspecto, a timocracia aparece como forma qualitativamente diferente das demais, intermediária entre a perfeita e a mais imperfeita. Embora não seja perfeita, é menos imperfeita do que as que se lhe seguem. No que concerne à parte da alma correspondente, as três últimas pertencem à mesma espécie, enquanto a timocracia participa de espécie distinta.⁹

Quanto às três últimas formas, o critério de distinção a que Platão recorre se baseia na diferença entre os vários tipos de necessidade ou de desejo, que em cada uma delas é atendido preponderantemente. Há três espécies de necessidades: as essenciais, as supérfluas e as ilícitas. O homem oligárquico se caracteriza pelo atendimento das necessidades essenciais; o democrático, das supérfluas; o tirânico, das ilícitas. Platão define os dois primeiros tipos da seguinte forma:

- Não será justo chamar necessários àqueles que não seríamos capazes de repelir, e a quantos nos for útil satisfazer? Porque a ambos foi a necessidade que os implantou na nossa natureza. Ou não? (PLATÃO, *Rep.*, 558d)

Logo em seguida:

Mas aqueles de que é possível libertarmo-nos, se nos esforçarmos desde novos, e cuja presença, além disso, não nos impele para nada de bom, por vezes até ao contrário – se desses todos dissermos que são não-necessários, não teremos dito bem? (PLATÃO, *Rep.*, 559 a)

⁹ Neste sentido, a diferença entre esta última e aquelas outras formas não é apenas de grau, mas de qualidade.

3. A PROBLEMÁTICA DO CONCEITO DE LIBERDADE NA DEMOCRACIA

No Livro VIII é apresentada a democracia como um regime que, em sua insistência pela liberdade e igualdade, é um regime de ausência de forma, que carece de *eidê*. A teoria das formas na medida em que é explicada no Livro VI é, em parte, a base de nossa capacidade de reconhecer semelhanças e diferenças para que possamos distinguir uma pessoa ou objeto de outro e reconhecer bem o que os une, nesta repousa nossa capacidade de discriminar, para separar o bom do mau, o nobre a partir da base, o cidadão do não-cidadão.

Reivindicações de igualdade implicam necessariamente reivindicações da desigualdade, de que não é igual. Assim a *eide* nos permitirá estabelecer tipos para definir igual e desigual, mas *eide* também pode tyrannizar. Assim, há uma crítica subjacente à "identidade" política e às "políticas da diferença".

3.1 A liberdade na Antiguidade Clássica

O atual conceito de liberdade é devedor do que os gregos fizeram¹⁰. Neste sentido, Agard escreve:

A defesa da liberdade frente à opressão externa não é peculiar a Atenas ou a a Grécia. Mas, no que se refere ao domínio interior, temos uma dívida para com os gregos. Professor Bury conclui que, de todas as nossas dívidas para os gregos, "nossa mais profunda gratidão que lhes é devido como os criadores da liberdade de pensamento e discussão" (História da Liberdade de Pensamento, 22). Nenhum Estado já teve tão claro um conceito como Atenas de liberdade pessoal do tipo mais fundamental, social, bem como político, para cada cidadão, embora seja importante lembrar que isso se aplicava apenas aos cidadãos, não para os escravos, cuja falta de liberdade pessoal foi levado como garantia.¹¹ (Agard, 1927, p. 141)

Apesar de o conceito de liberdade como o temos hoje ter tido seu fundamento na Grécia antiga, Hegel discorda desta análise e escreve:

¹⁰ O conceito atual de liberdade é devedor aos gregos no sentido de que foram eles que discutiram a noção de uma liberdade que transcendia as barreiras da simples liberdade que possuía como parâmetro ser ou não escravo. Nas palavras de Agard (acima), eles são os criadores da liberdade de pensamento e discussão.

¹¹ The insistence upon freedom from external oppression is not peculiar to Athens or to Greece. But with regard to internal policy, we may make a stronger claim. Professor Bury concludes that, of all our debts to the Greeks, "our deepest gratitude is due to them as the originators of liberty of thought and discussion" (History of the Freedom of Thought, 22). No State has ever had so clear a concept as Athens of personal liberty of the most fundamental sort, social as well as political, for each citizen, although it is important to remember that this applied only to citizens, not to the slaves, whose lack of personal liberty was taken for granted. (Agard, 1927, p 141) (tradução nossa)

Só uma constituição democrática poderia ser apropriada para esse espírito e para esse Estado. Vimos o despotismo, em magnífica proporção, como uma configuração adequada ao Oriente. Não menos adequada é a forma democrática na Grécia, como determinação histórico mundial. Na verdade, a liberdade do indivíduo existe na Grécia, mas ainda não atingiu a concepção abstrata de que o sujeito puro e simplesmente depende do substancial - do Estado como tal. Na Grécia, a vontade individual é livre em toda sua vitalidade, segundo a sua particularidade e a atuação do substancial. (HEGEL, 2008, p. 210)

Acrescenta ainda:

A virtude é a base da democracia, diz Montesquieu. Essa citação é tão importante quanto verdadeira no tocante à representação que normalmente é feita na democracia. Para o indivíduo, o substancial do Direito, os assuntos de estado e o interesse geral são o essencial, mas apenas como costume, sob a forma de vontade objetiva; assim, a moralidade no verdadeiro sentido, a subjetividade da convicção e da intenção ainda não existem. A lei existe, segundo seu conteúdo, como lei da liberdade, e é razoável, vigora pura e simplesmente, por ser lei. (...) Por isso, o interesse da comunidade pode permanecer na vontade e na decisão dos cidadãos - e essa deve ser a base da constituição grega -, pois ainda não existe um princípio que se anteponha à moralidade objetiva que almeja e que poderia prejudica-la na sua concretização. A constituição democrática é aqui a única possível: os cidadãos ainda não estão conscientes dos interesses particulares, logo de um elemento corruptor. A vontade objetiva está intacta neles. Atena, a deusa, é a própria Atenas, ou seja, o espírito verdadeiro e concreto dos cidadãos. O Deus só cessa de estar neles quando a vontade em si, em seu *adytum* do saber e da consciência, regrediu, e quando impôs a infinita separação do subjetivo e do objetivo. Essa é a verdadeira posição da constituição democrática, sua legalidade e sua absoluta necessidade baseiam-se nessa moralidade ainda imanente e objetiva. (HEGEL, 2008, p. 211)

Apesar de sua grande influência sobre o pensamento filosófico contemporâneo, não parece ter tido Hegel uma análise correta do conceito de liberdade na Grécia Clássica. O conceito de liberdade, ligado a Sócrates¹², está amalgamado ao conceito de autodomínio, a conduta moral deve surgir no interior do próprio indivíduo e não como mera submissão à lei, como nos explica Jaeger. Todavia, em razão da noção de comunidade na Antiguidade, deve-se atentar à vida coletiva e política, pois é “pela transferência da imagem de uma polis bem governada para a alma do Homem que ele concebe o processo anterior” (JAEGER, 2013, p. 548). Completando esse pensamento, Jaeger afirma que “considera-se livre o homem que representa a antítese daquele que vive escravo dos seus próprios apetites” (JAEGER, 2013, p. 551).

¹² Jaeger relaciona o conceito de liberdade a Sócrates: “foi graças a Sócrates que o conceito de autodomínio se converteu numa ideia central da nossa cultura ética”. (JAEGER, 2013, p. 548)

O conceito de liberdade na Antiguidade está intrinsecamente ligado à vida na polis, a liberdade está condicionada ao interesse coletivo. Neste ponto, há uma grande diferença entre os modernos e antigos, como bem afirma Benjamin Constant:

A liberdade individual, repito, é a verdadeira liberdade moderna. A liberdade política é a sua garantia e é, portanto, indispensável. Mas pedir aos povos de hoje para sacrificar, como os de antigamente, a totalidade de sua liberdade política é o meio mais seguro de afastá-los da primeira, com a consequência de que, feito isso, a segunda não tardará a lhe ser arrebatada. (CONSTANT, 1985, p. 58)

Completa mais à frente em sua carta:

O perigo da liberdade antiga estava em que, atentos unicamente à necessidade de garantir a participação no poder social, os homens não se preocupassem com os direitos e garantias individuais. O perigo da liberdade moderna está em que, absorvidos pelo gozo da independência privada e na busca de interesses particulares, renunciemos demasiado facilmente a nosso direito de participar do poder político. (CONSTANT, 1985, p. 65)

Todavia, assim como Benjamin, Hegel compreendeu a noção de liberdade individual, como a ação liberta de qualquer determinação, o que acarretou o declínio da própria democracia ateniense:

Justamente a liberdade subjetiva, que determina o princípio e a forma característica de nosso mundo – que é o fundamento absoluto de nosso Estado e de nossa vida religiosa - , significou para a Grécia a ruína. A subjetividade estava próxima ao espírito grego, estava prestes a alcançá-lo, mas ele destruiu o seu mundo, pois a constituição não estava preparada para esse aspecto, e não conhecia essa determinação, já que ela não a continha. Dos gregos, de sua primeira e verdadeira forma de liberdade, podemos afirmar que não tinham consciência. Para eles, prevalecia o costume de viver pela pátria sem maiores reflexões. Eles não conheciam a abstração de um Estado, que no nosso entendimento é essencial. Para eles o objetivo era a pátria viva: essa Atenas, essa Esparta, esses templos, esses altares, esse modo de convívio, esse círculo de concidadãos, esses usos e costumes. Para os gregos, a pátria era uma necessidade, sem a qual não poderiam viver. Os sofistas, os mestres da sabedoria, foram os primeiros a trazer a reflexão subjetiva e o novo ensinamento. (HEGEL, 2008, p. 212)

3.2 A crítica de Platão ao conceito de liberdade na *República*

A liberdade que Sócrates, no Livro VIII, associa a regimes democráticos implica a rejeição da *eide*, uma vez que, não há como haver um funcionamento político ou intelectual sem *eide*. Assim, a análise que Platão faz da democracia como um regime em que há a ausência de forma, nos leva a perceber contradições das alegações de igualdade e identidade democrática, tendo em vista que um eliminaria a *eide* e o outro a afirmaria.

Na defesa exposta por Sócrates, a democracia, de acordo com a sua base princípio de liberdade, é o regime que é incapaz de introdução de tipologias para o campo político.

A devoção a igualdade cria a dificuldade de identificar o *eidos* do cidadão. Platão, no Livro VIII, nos leva a crer que a igualdade é o mais subversivo de objetivos políticos, pois isso prejudica a definição potencial da própria cidade e de seus habitantes. Depois de ser estabelecida pela violência, a democracia aparece como um regime de gentileza e tolerância nesta abertura. No entanto, apesar de sua gentileza, inerente a ela são as contradições que levam a tirania, a mais dura das formas políticas, e para a violência do próprio tirano.

A democracia como retratada no Livro VIII, no entanto, é o regime em que o acesso às formas mais elevadas de conhecimento é negado a nós por causa da incapacidade (ou falta de vontade) de se envolver em distinções, tendo em vista que a total liberdade não conduz o indivíduo à potencialização de suas habilidades. Para impor a *eide* e observar o que nos rodeia; democracia no seu amor à liberdade impede a *eide*. A teoria das formas e o esforço filosófico exigem categorização da *eide*, que a democracia em sua preocupação com a liberdade rejeita.

Um governo democrático dependeria do desenvolvimento de identidades dos cidadãos. Assim, conseguiria um governo democrático facilitar a construção de identidades democráticas, isto é, identidades livres, sem que isso levante questões acerca dos próprios princípios que o rege? Bem, acredito ser esta a questão central do Livro VIII.

Como vimos, no Livro VIII, Platão identifica cinco regimes de governo: Aristocracia (Callipolis), Timocracia, Oligarquia, Democracia e Tirania. Afirma que há apenas cinco, desafiando Glauco: " Ou sabes de alguma outra forma de governo que se situe numa classe bem distinta?" (PLATÃO, *Rep*, 544c).

A Democracia e o homem democrático negam a categorização de *eide*. Mas será que a liberdade de *eide* e consequente igualdade significa que a democracia permite que monstros nasçam? Ou será que a verdadeira liberdade exige a ausência de *eide* ?

Democracia, então, passa a existir sempre que os pobres, não enfraquecidos pelo excesso de indulgência e preguiça dos ricos, são vitoriosos (557a), matando e exilando os sem recursos.

Sócrates esclarece-nos, brevemente, sobre as instituições da democracia, diz que sua característica definidora é a liberdade: “a cidade está cheia de liberdade” (PLATÃO, *Rep.*, 557b). O regime democrático exalta o *idion*, que separa , nos torna distintos dos outros. A democracia do Livro VIII está aberta a incorporar todas essas distinções, para permitir o que é nosso, e não exigir a partilha de qualidades. Democracia aqui é o regime privado em que agimos como indivíduos, não como partes de uma equipe comum. A ênfase deste regime esta na particularidades individuais, resultado de uma vasta variedade de tipos humanos, embora esses tipos que a democracia cria não são resultantes de uma educação que aprimora as capacidades individuais, mas sim, as nega, vez que somente alimenta os desejos mais baixos do indivíduo.

Democracia como um esquecimento de forma estende-se à incapacidade de distinguir entre bons e maus prazeres - a tolerância de todos. Democracia desta forma, implica uma rejeição do próprio princípio que dominou a *República* desde Livro II, quando os primeiros passos foram dados em direção a fundação da cidade justa: cada indivíduo é adequado para uma tarefa.

A democracia, objeto de análise deste trabalho, busca a completa liberdade, em condições de igualdade absoluta. Desaparecem, assim, o exercício e a disciplina. Todos, em uma democracia como a exposta nos moldes da *República*, tem liberdade para ordenar a própria vida, baseando-se nos impulsos de seus desejos individuais¹³.

A democracia funcionaria como uma espécie de anarquia, vez que não há nenhum elemento dominante e, contraditoriamente, vez que haveria vários elementos dominando, conforme explica Barker (BARKER, 1978, p. 310). Dessa maneira, seria impossível realizar a unidade de tipo social numa democracia. Significaria uma pluralidade de tipos de caráter, refletindo uma pluralidade de organização política.

Segundo Platão, no sistema democrático não é possível falar de uma só ordem social e que se contrapõe inteiramente a sua concepção fundamental do Estado como um tipo social único, em função do qual todos os cidadãos devem ser educados. Nessa linha de pensamento, a democracia, para o filósofo, é a ausência de um tipo social, a inexistência de uma regra. A democracia elimina toda e qualquer divisão de tarefas: mesmo que uma pessoa

¹³ Aqui nos parece que a teoria comunitarista platônica perderia totalmente seu sentido, vez que a divisão de tarefas seria suplantada por impulsos individuais.

tenha todas as aptidões para ser um governante, ela não precisa ser, e provavelmente não o será, pois dependerá somente do impulso da vontade individual. Barker chega a defender que o desrespeito às leis é mais honroso que sua observância. O governo democrático não está almejando um estadista designado ao governo, mas sim um que seja amigo do povo.

Todavia, a descrição de democracia defendida por Platão diverge enormemente do conceito atual, vez que o que ele expõe em *República* seria um anarquismo. O que se entende por democracia é :

o governo da comunidade pela vontade da própria comunidade, manifestada sob a forma de governo que se pode aproximar da anarquia, em certas circunstâncias. Assim, ela poderá ordenar a vida do indivíduo, sob muitos aspectos, em favor de um ideal, se a vontade comum se estabelecer firmemente muitas facetas da atividade social (BARKER, 1978, p. 309)

O problema maior da confusão entre anarquia e democracia se baseia na condenação da liberdade e da igualdade, pois os estaria negando. A liberdade democrática é a negação do tipo social e da instrução coletiva, afastando da vida em sociedade o princípio da conduta social. Nesse sentido, a democracia seria a negação da justiça, baseando-se na rejeição absoluta do princípio de que cada indivíduo possui uma função, isso se mostrando na impossibilidade de escolher os governantes por sua capacidade para isso. Nessa linha de pensamento, Barker afirma que “a democracia é destruída pelo objetivo que persegue, e perece por excesso de liberdade, transformando-se em tirania” (BARKER, 1978, p. 311). Dessa maneira, a liberdade seria a grande responsável pela deterioração social, visto que todos os elementos da sociedade não exerceriam o papel que a que cada um é incumbido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez levantadas as formas de governo degeneradas expostas no Livro VIII da *República*, buscou-se demonstrar que a noção de liberdade como ato individual, que transgride qualquer determinação das aptidões da alma, acarretariam o declínio do próprio Estado, vez que a eticidade individual determina a política.

Ainda que, nos moldes da modernidade, a crítica de Platão à democracia como Estado sem ordem seja factível, sua posição se faz em um processo natural da análise da corrupção das formas de governo, uma vez que a democracia nega a *eidê*, acarretando a servidão aos impulsos mais baixos.

Assim, a negação ao aprimoramento das aptidões individuais se torna o grande problema da liberdade, pois essa permite e auxilia a negação do próprio ser, negando ao indivíduo seu papel na sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias:

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2008.

PLATON. *La République*. Trad. Georges Leroux. GF Flammarion. Paris, 2004

Fontes secundárias:

AGARD, Walter R. *Greek Conceptions of Freedom*. The Classical Weekly, Vol. 20, No. 18 (Mar. 14, 1927), pp. 140-143 Published by: Classical Association of the Atlantic States Stable <http://www.jstor.org/stable/4388947>. Acessado em 06/11/2014.

ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford, 1981.

BARKER, Sir Ernest. *Teoria política grega*. Editora Universidade de Brasília. Brasília, 1978.

BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Trad. de Desidério Murcho et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

BOBBIO, Norberto. *Dicionário de Política*. Trad. Carmem Varriale, Gaetano Mônico, João Ferreira, Luis Cacaís e renzo Dini. Editora UnB. Brasília, 2010.

BOBBIO, Norberto. *A Teoria das formas de governo*. Trad. Sérgio Bath. Editora UnB. Brasília, 1997.

CONSTANT, Benjamin. *A Liberdade dos Antigos comparada com a dos Modernos* (1816) – Revista Filosofia Política no 2, Porto Alegre. L&PM1985, p. 9-75.

CORNELLI, Gabriele e Xavier, Dennys Garcia (orgs.). *A República de Platão*. Edições Loyola. São Paulo, 2011.

ERLER, Michael. *Platão*. Trad. Enio Paulo Giachini. Editora Unb e Annablume Clássica. São Paulo, 2013.

FREIRE, Antônio S J. *O pensamento de Platão*. Livraria Cruz Braga. São Paulo, 1967.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. Edições Loyola. São Paulo, 2008.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Editora UnB. Brasília, 2008.

JAEGER, Werner. *Paideia*. Trad. Artur M Parreira. WMF Martins Fontes. São Paulo, 2013.

LEROUX, Georges. *Introduction*. in: PLATON. *La République*. Trad. Georges Leroux. GF Flammarion. Paris, 2004

MARA, Gerald M.. *Thucydides and Plato on Democracy and Trust*. The Journal of Politics, Vol. 63, No. 3 (Aug., 2001), pp. 820-845. Published by: Cambridge University Press on behalf of the Southern Political Science Association. <http://www.jstor.org/stable/2691715>. Acessado em 06/11/2014.

MELO, Mário Vieira de. *A crítica socrático-platônica à democracia ateniense*. In JAGUARIBE, Helio (org.). *A democracia grega*. Editora Universidade de Brasília. Brasília, 1981.

REALE, Giovanni. *Platão*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. Edições Loyola. São Paulo, 2007.

TRABATTONI, Franco. *Platão*. Trad. Rineu Quinaglia. Annablume Clássica. São Paulo, 2010.